مقدمة المطالب العالية في العلم الإلهي[1]

1. في بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق

أعلم أن شرف العلم إنما يظهر من وجوه: الوجه الأول من الوجوه الموجبة للشرف: شرف الأمر المبحوث عنه في ذلك العلم[2] وذلك في هذا العلم، هو ذات الله تعالى وصفاته. وهو أشرف الموجودات على الإطلاق. ويدل عليه وجوه: الأول: إنه غني عن الفاعل

[1] بسم الله الرحمن الرحيم، اعلم أن غرضنا من هذه التعليقات ذكر بعض الأمور التي يجب على السائر في طريق العلم الإلهي أن يعرفها قبل الشروع فيه، وقد ذكرناها بالتفصيل في التعليقات على الفصل الثاني من هذه المقدمة، أما الفصل الأول والثالث فليسا بمقصودين بالذات من هذا الشرح، ومع ذلك علقنا عليهما بشيء من الكلام بما يناسب المقام، فعلى بركة الله.

[2] لا فرق بين أن تقول هذا العلم هو أشرف العلوم وبين أن تقول هذا العلم أكمل العلوم، والنظر في كمال العلم وشرفه مقارنة بباقي العلوم يكون من حيثيتين:

الحيثية الأولى حيثية الموضوع: إن النظر في كمال موضوع علم ما مقارنة بموضوع آخر، يفيد عند العقلاء شرف ذلك العلم على العلم الآخر. ولكي نبسط الكلام، المقصود بموضوع علم ما، ذلك الأمر الذي نبحث عن أحكامه في ذلك العلم، فلو فرضنا علما موضوعه الذي يُبحث في أحكامه هو الجسم الطبيعي، وعلما موضوعه هو الله، فالعلم الذي موضوعُه هو الله تعالى أكمل وأشرف من العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي لاتفاق العقلاء على أن الله تعالى أشرف الحقائق.

الحيثية الثانية حيثية لوازمه: إذ يفيد النظر في الكمال المترتب عن التمكن من مسائل علم معين مقارنة بالكمال المحدود المترتب عن الإحاطة بمسائل علم آخر، شرف ذلك العلم الأول ورفعته مقارنة

والقابل. وغيره محتاج إليه.[3] والثاني: إنه فرد على الاطلاق، فهو غني عن الجزء المقوّم.[4] والثالث: إن الواجب لذاته ليس إلا هو[5]، وكل ما سواه فهو ممكن لذاته، محتاج إلى المؤثر، يلزم

بالعلم الثاني. فمثلا لو نظرت إلى المنفعة العظيمة التي تستفيدها من كتب الفيزياء لوجدتها لا تقارن بالمنفعة المستفادة من أي علم طبيعي آخر، فلما استلزم التمكن من مسائل علم الفيزياء النفع العظيم مقارنة بباقي مسائل العلوم الطبيعية، كان علم الفيزياء بذلك أشرف العلوم الطبيعية، وهذه الحيثية هي المبحوثة في الوجوه الثلاثة الأخرى التي سيذكرها المصنف رحمه الله.

3 قوله (وغيره محتاج إليه) هذا الوجه يكفي لبيان شرفه المطلق سبحانه، وباقي الوجوه ليس فيها إلا زيادة توضيح وتنبيه على جهات كماله، ومن وجوه كماله تعالى أنه ليس متأثرا منفعلا حتى يقبل الكمالات من غيره، ومن وجوه كماله أيضا أنه غني عن الفاعل، وإلا لكان موصوفا بالنقص والفقر إلى الفاعل، وذلك يناقض غناه الواجب، فتبين أن هذه الوجوه التي أفادها المصنف لوازم من لوازم كماله المطلق سبحانهُ. وفي حقيقة كونه تعالى أشرف الموجودات أمر بدهي يعرف من نفس تصور مفهوم (الله). إذ كيفما عرّفت (الله)، حكمت بأنه المستحق لكل كمال، والمستحق لكل الكمالاتِ غني مطلقا عن كل نقصٍ، وقد سبق أن قيل إن شرف الشيء يُقاس بوجوه كماله، وما دام الله تعالى هو المستحق لكل الكمالات، فلا شك أنه أشرف موجود وأشرف موضوعٍ.

4 فالذي يتقوم من أجزاء يحتاج ضرورة إلى تلك الأجزاء، بل ليس وجوده إلا وجود الأجزاء فهو ليس له وجود في نفسه أصلا، ومن تم، فهو محتاج إلى تلك الأجزاء لكي يكون له وجود، والحاجة أمارة النقص، وقد سبق بيان أنه تعالى مستحق لكل كمال، وهذا الوجه تام في إفادة شرفه تعالى.

5 قوله (ليس إلا هو) بيان لبساطة حقيقته المتصورة، سواء كانت حقيقته وماهيته نفس الوجود كما يقول الفلاسفة أو كانت حقيقته مجهولة لنا وهي مع ذلك بسيطة كما يقول المتكلمون، أما الممكنات الموجودة، فهي حقائق مركبة، أما بيان أنها مركبة، فلأنك عند تصورك لحقيقة ممكن موجود، فإنك

أن كل ما سواه فهو محتاج إليه، وهو غني عن كل ما سواه، فوجب أن يكون هو أشرف الموجودات.

والرابع: إنه ثبت أن الممكن كما أنه محتاج إلى المؤثر حال حدوثه، فهو محتاج إليه أيضا حال بقائه،[6] وكل ما سواه فهو محتاج إليه في جميع أوقاته، سواء كان ذلك حال الحدوث، أو حال البقاء. وكما أنه محتاج إليه في جانب الوجود ففي جانب العدم أيضا كذلك لما ثبت أن الممكن ليس معدوما لذاته[7]، بل علة العدم عدم العلة فثبت بما ذكرنا: أن الحق سبحانه وتعالى أشرف

تتصور أمرا يستوي الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته، وتتصور مع ذلك حاجته إلى غيره، فإذن الممكنات الموجود مركبة في ماهيتها من إمكانها الذاتي ومن حاجتها إلى الغير، بينما حقيقة الله ليست مركبة من الحاجة إلى الغير، فكانت بذلك حقيقته تعالى أشرف الحقائق لعدم تركبها وحاجتها إلى الأجزاء الماهوية.

6 وهذا يتوقف على مقدمة أن الإمكان الذاتي أو الإمكان الماهوي هو ملاك حاجة الموجود الحادث إلى مؤثر، لأن الإمكان الذاتي لا يزول، فإذن الموجود الممكن ما دام ممكنا في ذاته، فإنه أبدا محتاج في وجوده إلى غيره، بعكس ما إذا كان ملاك الحاجة هو الحدوث مثلا، فإن الحدوث يزول بعد دخول الممكن في حيز الوجود، فلا يكون الممكن الموجود محتاجا في بقائه إلى الله بعد زوال آن حدوثه، والنقاش في ملاك الحاجة طويل، وللناس نظريات فيه، تناقش في وقتها إن شاء الله.

7 قوله بكون الممكن محتاج إلى الواجب في حال العدم فيه نظر، إذ كون الإمكان الذاتي ملاكا لحاجة الموجود إلى موجودٍ غيره. لا يعني أن كل من وصف بالإمكان الذاتي حتى وإن كان ماهية خالية من الوجود، يحتاج إلى موجودٍ غَيْرِهِ، نعم الماهيات الممكنة المعدومة موصوفة بإمكانها الذاتي، وهي أيضا محتاجة بحسب التحليل النفس أمري إلى علة لكي يعرض لها العدم على حساب الوجودِ في الذهن،

من غيره بحسب هذه الاعتبارات. والخامس: هو أن الوجود أشرف من العدم، والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته، وبوجوده يحصل الوجود لكل موجود، بل وجوده كالمنافي للعدم، وأما كل ما سواه فإنه ممكن لذاته، والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو، وجد غير موجود، وكل ما سواه فإنه إذا اعتبر من حيث هو هو، لم يكن موجودا. وهو سبحانه إذا اعتبر من حيث هو هو، فهو الموجود.[8]

فلهذا المعنى قلنا: إنه حق، وما سواه باطل، بل الحق أنه لا يليق لفظ الحق إلا له، ولا يليق وصف الاعتقاد بأنه حق، إلا باعتقاد وجوده. وأن كل ما سواه فهو الفناء المحض، والهلاك المحض، كما قال في الكتاب الإلهي: (كل شيء هالك إلا وجهه) فثبت بهذه الاعتبارات أنه تعالى أشرف الموجودات وأكملها، بل إنه تعالى أشرف وأكمل من أن يقاس هو إلى غيره، فإنه شرف وأكمل منه. فكلما كان المعلوم أشرف، كان العلم به أشرف ولما كان أن أشرف المعلومات.

وعلة عروض العدم على الماهية الامكانية هي عدم العلة الوجودية كما وضح المصنف، لكن حاجة الممكن المعدوم إلى عدم العلة، لا تعني حاجته إلى الله تعالى بالضرورة كما زعمَ.

8 وهذا الوجه قريب من كلام أهل الذوق من العرفاء الذين يصفون الله بأنه هو في ذاته الوجود أو الموجود المطلق وأن غيره من الممكنات في ماهيتها بطلان محض وأنها لم تكن لتشم رائحة الوجود بدون أنوار فاعليته سبحانه.

الوجه الثاني في بيان شرف هذا العلم، وشدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به:[10]

أشرف العلوم بحسب هذا الوجه هو العلم الإلهي، وذلك لأن الأمر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص من الشقاوة. والسعادات إما جسمانية وإما روحانية وقد دلت الدلائل الفلسفية والمعالم الحقيقة على أن السعادات الجسمانية خسيسة، وأقل ما فيها: أن الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيها بل الاستقراء يدل على أن تلك الحيوانات الخسيسة أقوى وأكمل في جانب تلك اللذات من الإنسان. وأيضا فالحدس والاستقراء يدلان على أن الخوض في جلب تلك اللذات يجذب النفس من أعالي عالم الأرواح المقدسة إلى أسافل عالم البهيمية. وأيضا فهذه اللذات سريعة الانقضاء والانقراض، واللذات الروحانية آمنة من الزوال، مصونة عن الفناء. وأيضا فالاستكثار من اللذات الجسمانية مشهود عليه بفطرة جميع الخلق أنه خسيس فإن الانسان الذي يكون كل أوقاته مصروفا إلى الأكل والوقاع يكون محكوما عليه عند كل أحد بخساسة الذات ودناءة الهمة وعلى أنه بهيمة محضة. وأما الانسان الذي يعتقد فيه التقليل من هذه الأحوال فإن طبع كل عاقل يحمله على تعظيمه والاعتراف له بعلو الدرجة وكمال المنقبة. ولذلك فإن العوام من الخلق إذا اعتقدوا في إنسان قلة الرغبة في الأكل والشرب والنكاح اعتقدوا فيه كونه مستوجبا للتعظيم والخدمة وعدوا أنفسهم بالنسبة إليه كالعبيد إلى الأرباب، وكل ذلك يدل على أن هذه السعادات الجسمانية خسيسة نازلة، فأمّا السعادات الروحانية فإنها باقية دائمة عالية شريفة تجذب النفس من حضيض البهيمية إلى

10 بعد الفراغ من بيان كونه تعالى أشرف موجوع وأن العلم الذي يبحث في أحكام وجوده أجمل وأشرف العلوم، أضاف المصنف هذا الوجه الثاني الذي فيه تبيين للوازم الكمالية المترتبة عن التمكن من هذا العلم التي تجعل هذا العلم.

أوج الملكية، ومن ظلمات عالم الأجسام إلى أعالي عوالم المقدسات المطهرات. فلهذه البراهين القاهرة، قال في الكتاب الإلهي: والْباقِياتُ الصّالِحاتُ خيْرٌ عِنْد ربِّك ثواباً وقال صاحب الوحي والشريعة حكاية عن رب العزة تعالى: (أنا جليس من ذكرني) فقد ظهر بما ذكرناه: أن السعادات الروحانية أفضل من السعادات الجسمانية. ولا شك أن رأس السعادات الروحانية ورئيسها (وزبدتها) وخلاصتها: معرفة المبدأ الأول ومعرفة صفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه. وأيضا قد دلت الشواهد النبوية والمعالم الحكمية على أن الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدائم، والخسار المطلق، وأن الفوز بهذه المعرفة يوجب السعادة الأبدية والسيادة السرمدية. فوجب أن يكون هذا العلم رأس جميع العلوم ورئيسها، وأشرف أقسامها وأجلها.

الوجه الثالث في بيان شرف هذا العلم:

إن الانسان الكامل يجد من نفسه أنه كلما كان استغراق روحه في هذه المعارف أكمل، وكان خوضه فيها أعظم، وانجذابه إليها أتم، وانقطاعه عما سواها أوفى، كان ابتهاجه بذاته أفضل، وقوة روحه أكمل، وفرحه بذاته أوفى. وكلما كان الأمر بالعكس كانت الأحوال الروحانية والآثار النفسانية بالعكس مما ذكرناه. وكل ذلك يدل على أن كل السعادات مربوطة بهذه العلة وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الافق. كما قال في الكتاب الإلهي: ألا بِذِكْرِ اللهِ تطْمئِنُّ الْقُلُوبُ.

الوجه الرابع في بيان شرف هذا العلم:

إن المصالح المعتبرة إما مصالح المعاش، أو مصالح المعاد. أما مصالح المعاش فلا تنتظم إلا بمعرفة المبدأ والمعاد وذلك لأنه لولا استقرار الشرائع الحقة لزال النظام، واختلت المصالح وحصل الهرج ولم يأمن أحد على روحه ومحبوبه، وأما مصالح المعاد فلا يتم شيء منها إلا بمعرفة الله تعالى وبمعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وذلك لا يحصل إلا بهذا العلم. فظهر بهذه المباحث التي قررناها: أن مبدأ الخيرات ومطلع السعادات، ومنبع الكرامات، هو هذا العلم. فمن أحاط به على ما ينبغي كان في آخر مراتب الإنسانية، وأول مراتب الملكية.[11]

2. الفصل الثاني في انه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق؟

رأيت في بعض الكتب، أنه نُـقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا الباب: الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل وأما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث.

وللقائلين بهذا القول أن يحتجوا بوجوه:

[11] ولا يخفى أن الوجوه الثلاثة الأخيرة هي من لوازم التمكن من العلم الإلهي، فبالتمكن منه يتقرب الإنسان إلى درجة الأرواح وبالتمكن منه يحقق اللذات العقلية والبهجة النفسية وبالتمكن منه يدبر مصالح معاشه ومعاده.

الحجة الأولى: إن أظهر المعلومات لجميع العقلاء: هو علم الإنسان بذاته المخصوصة ومعرفته بنفسه المخصوصة، ثم هذا العلم مع أنه أظهر العلوم وأجلى المعارف قد بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه، وإذا كان الحال في أظهر المعلومات كذلك، فالحال في أبعد الأشياء عن مناسبة الأمور المعلومة للخلق كيف يكون؟ وهذه الحجة إنما تتم بتقرير مقدمات.

المقدمة الأولى: إن أظهر المعلومات لكل أحد ذاته المخصوصة. والذي يدل على أن الأمر كذلك: أن كل من علم شيئا فلا بد وأن يعلم كونه عالما بذلك الشيء، ولذلك فإنه يقول: أدركت هذا الشيء وعرفته، إلا أن علمه بكونه عالما بذلك الشيء، مسبوق بعلمه بذاته المخصوصة لأن من لا يعلم ذاته، كيف يمكنه أن يحكم عليها بكونها عالمة بذلك المعلوم؟ وكذلك فإنهم قالوا: كل تصديق فإنه مسبوق بتصور، ومن الظاهر أن الشرط سابق بالرتبة على المشروط وهذا يدل على أن علم كل أحد بأي معلوم كان، مشروط بعلمه بذاته المخصوصة ومسبوق بعلمه بذاته المخصوصة فيثبت أن علم كل أحد بذاته سابق على علمه بكل ما يغاير ذاته، سواء كان ذلك العلم من البديهيات الجليات، أو من الكسبيات، والسابق على جملة الجليات أولى بكونه جليا بديهيا. فثبت بهذا البرهان: أن علم كل أحد بذاته المخصوصة، أجلى العلوم وأجلها وأظهرها وأقواها.

المقدمة الثانية في تقرير أن علم كل أحد بذاته المخصوصة علم في غاية الصعوبة والخفاء: والذي يدل عليه أن المشار إليه لكل أحد بقوله: أنا إما أن يكون هو هذا الهيكل المشاهد، أو يكون جسما من الأجسام الموجودة داخل هذا الهيكل، أو يكون صفة من صفات هذا الهيكل، أو يكون جوهرا مجردا عن هذا البدن وعن علائقه. وهذه الأقسام الأربعة قد حارت عقول

العقلاء فيها، ودارت رؤوسهم في تعيينها، ومن تأمل في مباحث كلام النفس يجد أن هذه المسألة قد بلغت في الصعوبة إلى الغاية القصوى. فثبت أن هذا العلم صعب غامض.

المقدمة الثالثة: إنا قد بينا أن أظهر المعلومات هو علم كل أحد بذاته المخصوصة ونفسه المعينة وبينا أنه مع كونها أظهر المعلومات، فقد بلغ العلم بها إلى الغاية القصوى. في الصعوبة والخفاء والغموض.[12] وإذا ثبت هذا فنقول: إن ذات الحق سبحانه مخالفة بالماهية والحقيقة لجميع

---

[12] هذا الفصل من أهم فصول الكتاب، فإن هذه الوجوه التي ذكرها الإمامُ إن كانت صحيحة تامة كما بيّن، فلا معنى لدعوى اليقين في العلوم الإلهية، ولا معنى لإفحام الخصوم والرد على، بعكس ما يدعيه كثير من المشتغلين بهذه الصناعة بكل ثقة! وخلاصة رأينا في هذا الكلام وما بعده، أن الإحاطة بمسائل العلم الإلهي وإن كانت صعبة عسيرة، كما يشهد على ذلك الاستقراء الكاشفُ لحقيقة اختلاف مذاهب العقلاء في أكثر هذه المسائلِ، إلا أن ذلك لا يستلزم ولا يعني أن العلم الإلهي، علم احتماليّ بحيث يكون البحث فيه فقط عن الاعتقاد المحتمل رجحانه، وتمييزه عن الاعتقاد المحتمل مرجوحيّته.

والوجه الأول في حقيقة الأمر فيه مغالطة بيّنة، إذ إن الانسان وإن لم يكن يعرف حقيقة الأنا من كل الوجوه، إلا أنه يملك نحوا ما من التصور لحقيقة الأنا، هذا التصور الذي فيه نوع من الإبهام هو الذي يجعله يحكم على نفسه أنه موجود، وإلا لو لم يكن الإنسان يتصور حقيقة الأنا بوجه ما، حتى بهذا الوجه المبهمِ، فكيف يمكنه مع ذلك الحكم على نفسه وعلى هذه الحقيقة بأنها موجودة وهو لا يتصورها!

فظهر بهذا البيان أن البديهي هو تصور الأنا من بعض الوجوه، وهو حاصل بالفعل عند كل العقلاء، أما تصور حقيقة الأنا من كل وجه فهو غامض جدا وصعب وفيه احتار العقلاء وبذلك يكون هذا الوجه غير تام في دلالته على المدّعى.

أقسام الممكنات والمحدثات فإذا كان العلم بأظهر المعلومات قد بلغ في الخفاء والغموض إلى الحد الذي ذكرناه، فالعلم الذي بصفات الموجود الذي لا يشابه شيئا من الممكنات، ولا يناسب شيئا مع أنه في غاية البعد عن مناسبة المعقولات، ومشابهة ما يصل إليه الفكر والذكر والوهم والخيال، لو كان صعبا عسرا، كان ذلك أولى. فيثبت أن هذا العلم الشريف أعلى وأجل من أن يحيط به العقل إحاطة تامة فلا سبيل للعقول البشرية فيه إلا الأخذ بالأولى والأخلق والأكمل والأفضل.

واعلم أن لتقرير هذه الحجة شرحا آخر وهو: أن الاستقراء يدل على أن أظهر المعلومات عند الخلق أشياء معدودة مثل علم كل أحد بنفسه، ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجسميته. ثم إن العقل إذا خاض في معرفة النفس والجسم ومعرفة المكان والزمان تحير ولم يقدر على الخلاص، فإذا كان حاله في معرفة أظهر الأشياء كذلك، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأشياء.

ولنبين صحة ما ذكرناه فنقول: أولها: ذاته المخصوصة وقد كشفنا حقيقة الحال فيه وثانيها: علمه بالمكان والزمان فإن كل أحد يحكم ببديهة عقله أنه كان في ذلك المكان وانتقل منه إلى مكان آخر، وبقي في ذلك المكان الأول، والعلم بالمكان جزء من أجزاء ذلك العلم. وأيضا كل أحد يحكم ببديهة عقله أن هذا الوقت الخاص وقت كذا، ثم بعده يقول: إنه مضى ذلك الوقت، وحضر وقت آخر والعلم بحقيقة الوقت والمدة جزء من العلم بأنه مضى الوقت الأول، وحضر الوقت الثاني. ثم إن العقلاء دارت رؤوسهم وحارت عقولهم في معرفة حقيقة المكان والزمان. أما المكان فأصحاب أفلاطون وكل من كان قبله من الحكماء المعتبرين: اتفقوا على أنه عبارة عن البعد الممتد. وأما اصحاب ارسطاطاليس. فقد اتفقوا على أنه عبارة عن

السطح المحيط، وأن القول بالبعد باطل. وصعوبة هذه المسألة تظهر في مباحث مسألة المكان. وأما الزمان فقد حارت العقول ودارت الرؤوس في معرفته، وإذا تأملت في مسألة الزمان وأحاط عقلك بما في تلك المسائل من الدقائق العميقة، والمباحث الدقيقة، علمت أن هذه المسألة قد بلغت إلى أقصى الغايات، وأبلغ النهايات في الصعوبة والخفاء. [13]

---

[13] قوله (أظهر المعلومات عند الخلق أشياء معدودة مثل علم كل أحد بنفسه، ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجسميته) قلت: أما علم الإنسان بنفسه فلا خلاف بأنه أظهر الأشياء، أما العلم بمكان وجوده وبزمان وجوده أو العلم بجسميته فليس ظاهرا عند أول النظر، ومن تم فالوجه فاسد من جهة أن جسمية وجودنا الخاضعة للزمان والمكان أمر محل شك عند كثير من العقلاء، فلعاقل أن يقول، إنا لا ندرك إلا صورا ، وهذه الصورة لما كانت مدركة لنا بذاتها لم يصح أن نشك فيها، فإن لا نشك أننا نذكر أصواتا في أذهاننا، أما هذه الأمور التي تصفونها بالأجسام، فإننا لم ندركها بذاتها، فلا نعلم ما هي ولا يبعد أن يكون ما تصفونه بأنه أجسام عبارة عن خيالات، كيف ذلك والواسطة التي تزعمون أنها أفادتكم العلم بوجودها هي الحس الظاهر والإدراك الحسي محفوف بالشبهات، فكيف يقال أن جسمية الإنسان حقيقة ظاهرة مع ما نعلمه من الشكوك الكثيرة المتكاثرة الواردةِ على الإدراك الحسيّ؟

أما على تسليم أن الجسمية والزمان والمكان أظهر الأشياء، فنقول : إما أن يكون بين هذه التصورات المختلف لمعنى الجسم اشتراك ما في بعض الوجوهِ أو لا يكون بينها أي نحو من الاشتراك، فإن كان بينها تمام الاختلاف في حقيقتها، فلا معنى لأن يقال (الناس اختلفوا في حقيقة الزمان) لأن الاختلاف عندها سيكون لفظيا لا معنويا، أما إن كان هناك اشتراك في بعض الوجوه، كالاشتراك في الامتداد في الابعاد عند تصورنا لمعنى الجسم، فإن كان الأمر كذلك فلم لا يقال أن هذه الوجه المشترك بين كل التعريفات التي حاولت إصابة حقيقة الجسم، هو الوجه الظاهر من حقيقة الجسمية

وثالثها: العلم بحقيقة الجسم، وقد حارت العقول أيضا في أنه هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ، أو ليس الأمر كذلك، بل هو قابل للقسمة إلى غير النهاية؟ ومن خاض في تلك المسألة وعرف قوة الدلائل من الجانبين، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق، فيثبت بهذا الاستقراء: أن حاصل العقل في معرفة أظهر المعلومات ليس إلا محض الحيرة والدهشة، والأخذ بالأولى والأخلق، فما ظنك بالعقل عند العروج الى باب كبرياء الله تعالى، وعند ما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمته؟ فهذا جملة الكلام في هذا الباب.

ومما يزيد هذا الكلام تقريرا: أن أقوى المباحث العقلية باتفاق جمهور العقلاء: المباحث الهندسية، فليتأمل في كتاب أقليديس. يقول: إن أقسام المضلعات تبتدئ من المثلث وتمر إلى غير النهاية. ثم إن أقليديس أقام الحجة على إثبات المثلث والمربع في المقالة الأولى، ولما احتاج إلى اثبات المخمس احتاج إلى تقديم مقدمة عليه، وهو أنه عمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة منعطفا إلى الزاوية الفوقانية ثم قسم كل واحدة من الزاويتين إلى نصفين، وبهذه الطريقة قدر على عمل المخمس، ثم لما أقام البرهان على أن نصف قطر كل دائرة يساوى وتر سدس تلك الدائرة، لا جرم قدر بهذا الطريق على عمل المسدس ثم إنه طفر منه إلى شكل ذي خمسة عشر ضلعا، والسبب في هذه الطفرة أنه احتاج في عمل المسبع إلى تقديم مثلث يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة ثلاثة أمثال الزاوية الفوقانية.

الذي لا يصح الغفلة عنه، أما الوجوه الأخرى فليست بظاهرة ومن تم صح أن تكون هذه الوجوه الخفية محل اختلاف العقلاء من الـنّاس. وعليه فهذا الوجه غير تام أيضا.

وأعمال كتاب أقليديس لا تفي بإقامة البرهان على هذا المطلوب، بل لا يمكن إثبات هذا المطلوب إلا بقطوع المخروطات، فلا جرم عجز عنه وتركه.

وأيضا لا يمكنه إثبات عمل المتسع إلا بطريقين: أحدهما: أن يعمل مثلثا متساوي الأضلاع، ثم يقسم كل واحدة من زواياه الثلاث ثلاثة أقسام متساوية. وقد بينا أن هذا لا يتم إلا بقطوع المخروطات. والطريق الثاني: أن يعمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة أربعة أمثال الزاوية الفوقانية وهو عاجز عنه.

وأما الشكل الذي يحيط به أحد عشر ضلعا، فهو إنما يتم بتقديم عمل مثلث، تساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة خمس مرات للزاوية الفوقانية، وهو عاجز عنه، وكذا القول في مضلع محيط به ثلاثة عشر مضلعا، فإنه إنما يتم بعمل مثلث يساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة للزاوية الفوقانية ست مرات. وهو عاجز عنه. وأما المضلع الذي يحيط به خمسة عشر مضلعا فإنه قدر على عمله بمقدمات أثبتها في كتابه، وذلك أنه أوقع في الدائرة مثلثا متساوي الأضلاع فانقسمت الدائرة ثلاثة أقسام متساوية، ثم أوقع في القسم الواحد منها نصف قطر الدائرة، وهو وتر المسدس، ثم قسم ما بقي نصفين، فبهذا الطريق قسم كل قوتين بخمسة أقسام متساوية، فخرج له مضلع أحاط به خمسة عشر ضلعا. وعند هذا وقف عمله، ولم يقدر على الزيادة.

فالحاصل أن أقليديس قدر على إقامة البرهان على إثبات خمسة أنواع من المضلعات: المثلث والمربع والمخمس والمسدس وذو خمسة عشر ضلعا. وأما بقية الأقسام التي لا نهاية لها فقوانينه قاصرة عن إثباتها، ومقدماته غير وافية بتقريرها.[14]

وأما أصحاب علوم المخروطات، فقد تكلفوا طريقة في إثبات المسبع والمتسع وأما البقية فقد بقيت في موقف العجز والقصور فقد ظهر بما ذكرنا: أن العقول البشرية قاصرة، والأفهام الإنسانية غير وافية بإدراك حقائق الأشياء إلا في القليل القليل من الكثير الكثير في معرفة هذه المحسوسات فما ظنك بالعقل عند طلوع نور الالهية وسطوع الأضواء الصمدية؟

الحجة الثانية في هذا الباب: إن قوة البصر، وقوة البصيرة متساويتان.

وليعتبر أن حال القوة الباصرة، مع المبصرات أحوال ثلاثة:

الحالة الأولى: المبصرات الحقيرة الضعيفة كالذرات والهباءات، والمبصرات الخفيّة الضعيفة، فمن المعلوم أن القوة الباصرة عاجزة عن إدراك أمثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها، ولا قادرة على ضبط تلك المراتب.

---

14 على تسليم أن البراهين الهندسية أظهر من البراهين الفلسفية الإلهية، فإن عدم القدرة على إقامة البرهان على وجود حقيقة ما، قد يكون بسبب امتناع وجودها بحسب نفس الأمر، وليس دائما بسبب جهلنا وضعفنا وقصور إدراكنا، وأغلب الظن أن هذا هو حال هذه الأشكال التي عجز إقليدس عن إثبات وجودها، ومن تم فليس المشكل في قصور الإدراك البشري، بل المشكل في الحقائق الممتنعة نفسها.

كما لا يفوتنا أن ننبهك، على عدم الملازمة بين عجز الإنسان عن إقامة البرهان في بعض الموارد على بعض المطالب، وبين عجزه المطلق عن إصابة الحقيقة في شأن من شؤون الوُجُودِ الإلهيِّ.

والحالة الثانية: المبصرات القوية القاهرة المستعلية مثل قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه. فإن القوة الباصرة قاصرة عن إدراكه على سبيل التمام والكمال. ألا ترى أن من تكلف النظر إلى قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه، فإنه يتخيل ظلمة وسوادا في وسط قرص الشمس، وكأنه يتخيل أن الأنوار إنما تفيض من أطراف قرص الشمس، كأنه طست تفيض الأنوار من أطرافه، فأما نفس القرص التي هي كالطست فإن الإنسان يراها كالظلمة السوداء، إلا أن العقل السليم يحكم بأن تلك الظلمة ليست حاصلة في جوهر الشمس، فإنه منبع الأنوار، ومظهر الأضواء، لكن القوة الباصرة للبشرية تصير مقهورة من كمال ذلك النور، فيعجز عن إدراكه، فلما عجز عن إدراكه تخيل فيه ظلمة وسوادا. أو رأى النور كالأمر القابض من أطراف قرص الشمس وجوانبه.

والحالة الثالثة: المبصرات المعتدلة في القوة والضعف والكمال والنقصان وهي مثل الكيفيات القائمة بأجسام هذا العالم فإن القوة الباصرة يمكنها الوقوف عليها والإحاطة بها والوصول إلى تمام إدراكاتها، فظهر بهذا البيان الذي قررناه:

أن القوة الباصرة قاصرة عن إدراك المبصرات القاهرة، وقاصرة عن إدراك المبصرات الضعيفة أيضا، ولكنها قادرة على إدراك المبصرات المتوسطة في القوة والضعف والكمال والنقصان وإذا عرفت هذه المراتب الثلاثة في قوة الابصار، فاعرف مثلها في مراتب قوة البصيرة والعقل. وذلك لأن المعلومات على ثلاثة أقسام: أحدها: المعلومات الضعيفة الحقيرة: وهي مثل مراتب الأمزجة والتغيرات والاختلافات الحاصلة عند درجات الاستحالات الواقعة في الأجسام الكائنة الفاسدة، فإن العقول البشرية لا تقوى على إدراك تلك المراتب، وضبط تلك الدرجات، لأنها أحوال ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقراض والانقضاء، فهي لضعفها

وحقارتها لا تقوى العقول البشرية على إدراكها على سبيل الكمال والتمام. وثانيها: المعلومات القاهرة العالية المقدسة وهي الجواهر القدسية.

والماهيات المجردة عن علائق الأجسام وأشرفها وأعلاها هو ذات الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كبريائه.

فهو سبحانه لغاية إشراق جلاله، عجزت العقول عن إدراكه وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى ميادين إشراق كبريائه، وإليه الاشارة بقول صاحب الشريعة صلوات الله عليه: «إن لله سبعين حجابا من نور، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما في السماوات والأرض» وكان بعض الصالحين يقول: «سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره» وإذا عرفت هذا، فحينئذ صار العقل عاجزا عن إدراكه وعرفانه، لغاية قوته، وكماله، واستعلائه.

وكما أن البصر عاجز عن إدراك قرص الشمس لكمال نوره، وكما أن البصر لا يتخيل من قرص الشمس إلا السواد والظلمة، ولا يتخيل فيضان النور إلا من أطراف قرص الشمس، فكذا هاهنا العقل إذا حاول النظر إلى كنه كبريائه غشيته حالة كالدهشة والحيرة فلا يبصر البتة شيئا، بل يمكنه أن يرى نور كرمه وفيض جوده ورحمته، واصلا إلى خلقه كما نرى نور قرص الشمس فائضا من أطرافه وجوانبه.

وثالثها: المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف والحقارة، وأمثال هذه المعلومات مما تقدر القوة العاقلة على إدراكها والإحاطة بها، فظهر بهذا الاعتبار الذي قررناه: أن العقول مدفوعة، والأفكار مقهورة والخواطر مزجورة، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطرات العقول والأفكار، وكبرياء الإلهية يمتنع الوقوف عليها

بأجنحة الأقيسة والأنظار. فظهر أنه لا حاصل عند العقول إلا الإقرار بإثبات الكمال المطلق له، وتنزيه النقائص بأسرها عنه، على سبيل الإجمال، أما سبيل التفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقلية البشرية.[15]

الحجة الثالثة في هذا الباب: إن العلوم إما تصورية وإما تصديقية. أما التصويرية فنحن نجد من أنفسنا وجدانا بديهيا، بعد الاختبار التام والاستقراء الكامل أنه لا يمكننا أن نشير بعقولنا ووهمنا وخيالنا إلا إلى أحد أنواع أربعة من التصورات.

فأحدها: الماهيات التي أدركناها بأحد الحواس الخمس، وهي: المبصرات، والمسموعات، والمشمومات، والمذوقات، والملموسات.

وثانيها: الماهيات التي ندركها من نفوسنا إدراكا ضروريا كالألم واللذة والجوع والشبع والفرح والغضب وأمثالها.

وثالثها: الماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا كتصورنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والامتناع.

والنوع الرابع: الماهيات التي يركبها العقل والخيال من هذه البسائط، أما تركيب الخيال فهو كما إذا تصورنا بحرا من زئبق وإنسانا له ألف رأس فإنا بحس البصر أدركنا البحر، وأدركنا الزئبق، فالخيال يركب صورة البحر مع صورة الزئبق وكذا القول في سائر الأمثلة، وأما

---

15 قد يعترضُ على هذا الوجه أن فيه تشبيها صريحا للمعقولات بالمحسوسات، فالمحسوسات وإن كانت تشبه المعقولات في بعض الجهات، فإن المطابقة التامة محالة، ومن تم لا ينبغي تشبيه حال المعقولات بحال المحسوسات بلا ضابط. فإنه إن كان من المحسوس ما هو خفي لشدة ظهوره، فلا يعني ذلك أن الأمور المعقولة قد تكون خفية أيضا لشدة ظهورها.

تركيب العقل فهو أنا إذا قلنا: شريك الاله ممتنع الوجود، فما لم يتصور العقل معنى شريك الإله يمتنع أن يحكم عليه بالامتناع، ثم إن العقل إنما يمكنه تصور معنى شريك الإله، لأنه قد تصور معنى الشريك في بعض المواضع، وتصور أيضا معنى الإله في الجملة. فلما حصل عنده تصور هذين المفهومين لا جرم ركبهما، فحصل عنده تصور معنى شريك الإله، فلا جرم قدر على أن يحكم عليه بالامتناع فنقول: لما عقلنا الشريك في حق الواحد منا، فهذا المعنى الذي تعقلناه في حقنا نضيفه إلى الله تعالى فنقول: ثبوت شيء لله تعالى، نسبته إليه كنسبة شريكنا إلينا: محال الوجود.

فثبت بهذا البيان: أن تصورات العقول البشرية لا تخرج عن هذه الأقسام الأربعة، وإذا كانت التصورات الحاصلة عندنا محصورة في هذه الأقسام كانت التصديقات أيضا محصورة فيها، لما ثبت أن التصديقات مشروطة بالتصورات، فيثبت أن تصورات الخلق وتصديقاتهم محصورة في هذه الأقسام الأربعة.

وإذا ظهرت هذه المقدمة فنقول: ثبت بالبرهان: أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مخالفة لجملة هذه الماهيات التي هي محسوسة لنا، وحاضرة في عقولنا حضورا بالتفصيل، وأنه سبحانه لا يناسب شيئا منها، وهو مخالف لها بأسرها مخالفة من جميع الوجوه، فإنه لو شاركها من بعض الوجوه، وخالفها في سائر الوجوه، لكان ما به المشاركة غير ما به المخالطة، فتكون حقيقته مركبة وذلك محال. وإذا كان كذلك وجب ألا تكون حقيقة متصورة للخلق بوجه من الوجوه

وإذا لم تكن حقيقة متصورة للخلق كان الحكم عليها بالسلب والإيجاب البسطين أو المركبين ممتنعا، لما ثبت أن التصديق موقوف على التصور.[16]

فالعقول قاصرة عن معرفته، والإدراكات غير منتهية إليه، وإنما الغاية القصوى أنا إذا تصورنا معنى الكمال والنقصان في حق أنفسنا بحسب ما يليق بنا وبمقدار ما يناسبنا وجب أن نفهم معنى الكمال والنقصان لأن المطلق، جزء من ماهية المقيد، وبهذا الطريق يتصور معنى الكمال والنقصان، وإذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا بإثبات مسمى الكمال له بشرط تنزه ذلك المسمى عن اللواحق اللاحقة له، بسبب حصوله فينا، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله، إلا

16 اعلم أنه إن لم تكن ماهيته تعالى متصورة لنا بوجه ما، فإنه يستحيل الحكم عليه باستحالة إدراك كنه وجوده، أما والحال أننا نحكم على ماهية الله بالعديد من الأحكام الصحيحة، فذلك يفيد أن هناك نحو من التصور المبهم لماهية الله في الأذهان، لذلك وجب الإذعان أننا نتصور نوع تصور حقيقة الله تعالى. فإن قيل في أي الأقسام تندرج حقيقته تعالى من تلك الأقسام المذكورة، فنقول: أما على أصول الفلاسفة، فإن حقيقته تعالى ليست قطعا محسوسة، كما أن حقيقته تعالى ليست مخترعة ولا مركبة ولا منتزعة من الأعيانِ، بل هي حقيقة فطرية عقلية التي هي نفس حقيقة الوجود، نعم هذا التصور لحقيقة لله ضعيف بل في غاية الحقارة والضعف، لكنه يصحح لنا إطلاق الاحكام عن الذات الإلهية، أما عند المتكلمين فحقيقة الله متصورة بوجه ما، فهي حقيقة مجهولة عندهم مستلزمة لوجوب وجودها، وذلك لا يجعلها حقيقة اختراعية أو انتزاعية أو مركبة او محسوسة الى غير ذلك من الوجوه المحذورة. أما قوله (وإذا لم تكن حقيقة متصورة للخلق كان الحكم عليها بالسلب والإيجاب البسيطين أو المركبين ممتنعا) إذا كان الحكم على حقيقة الله محالا، فلا معنى لحكمه هذا باستحالة الحكم عليها، فإن لم تكن متصورة كيف صح الحكم عليها باستحالة تصورها؟

هذا القدر. فظهر بهذا البيان: أن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المجملة، المشار إليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا.

الحجة الرابعة لهم في هذا الباب: إن الانتقال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا بأحد ثلاثة أوجه:

أحدها: الاستدلال بالعلة على المعلول.

وثانيها: الاستدلال بالمساوى على المساوى.[17]

17 هو الاستدلال باللازم المساوي على اللازم المساوي كأن نقول الإنسان ضاحك وكل ضاحك متعجب، فالنتيجة الإنسان متعجب، فـ (المتعجب) و (الضاحك) لازمان مساويان للإنسان ومعنى أنهما مساويان له، أنه كلما صدق الإنسان على شيء صدق عليه أنه متعجب ضاحك سواء بالقوة أو بالفعل. فإذن إذا كان التعجب والضحك لازمين للإنسانية، فلا بأس بأن نستدل بحال كون الشيء ضاحكا على إنسانيته وبإنسانيته على كونه متعجبا. إذن إن اعتبرنا هذين اللازمين كمعلولين للإنسانية، فإن الاستدلال بأحد المعلولات على معلول آخر من الطرق المعتبرة في البرهان.

إذا اتضح هذا فاعلم أن البراهين إما أن يستدل فيها بالمعلول على علته وتقريبه كالاستدلال بوجود النهار على وجود الشمس، ويسمى استدلالا إنيّا أو يكون الاستدلال بالمعلول على معلول آخر لعلته كما في المثال الأخير ويسمى استدلالا بالمتلازمات العامة أو يكون الاستدلال بالعلة على المعلول كالاستدلال بوجود الشمس على وجود النهار ويسمى استدلال لميّا، وأشرف هذه الأقسام هو البرهان اللمي لأنه ينطلق من الشريف أي (العلة) إلى الخسيس أي (المعلول) وأوسطها من ناحية الشرف هو برهان المتلازمات العامة لأنه استدلال بمعلول على معلول، وبخسيس على خسيس، ولذلك يسمى بشبيه اللمي لقربه إليه، وأخسّها هو البرهان الإني لأن فيه استدلال

وثالثها: الاستدلال بالمعلول على العلة.

والطريقان الأولان في حق الحق مفقودان فبقي الطريق الثالث وهو أن يصعد من الأثر إلى المؤثر، وينتقل من المخلوق إلى الخالق. وإذا عرفت هذا فنقول: النفس الناطقة الإنسانية واقعة في المرتبة الآخرة من الموجودات المجردة المقدسة، على ما ستعرف حقيقة هذه المقدمة عند وقوفك على معرفة درجات الملائكة ومراتبها، وإذا كان كذلك فهذه النفس الإنسانية تترقى من علمها بنفسها إلى علمها بعلتها، ومن علمها بعلتها إلى علمها بعلة علتها، وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة حتى تصل بالآخرة إلى حضرة واجب الوجود لذاته.[18] كما قال في الكتاب الإلهي.

بالخسيس على الشريف، أي استدلال بالمعلول على العلة. والمصنف لما بيّن هذه الأقسام، رأى أن الطريق اللمّي وطريق المتلازمات العامة _اللذان يعتبران أشرف الطرق_ لا يستدل بهما على الله تعالى. وحجته في ذلك أن هذه الطرق تجعل الأمر المطلوب إثبات وجوده الذي هو الله في بحثنا، محتاجا إلى علة، فالطريق اللمي لا يثبت الشيء إلا بطريق إثبات علته، وكذلك طريق المتلازمات العامة، ولما كان الله تعالى غنيا عن العلة فلا معنى للاستدلال عليه بواحد من هذه الطرق الشريفة، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا البرهان الإني الذي هو أخس البراهين ولا يمكننا مع البرهان الإني فقط أن نزعم معرفة حقيقية بمسائل الإلهيات بل هي معرفة ضعيفة ركيكة، وهو المطلوب بيانه. ولما كان المطلوب في هذا المقام توضيح عبارة المصنف رأينا عدم بحث مدى صوابية هذه القسمة ولنترك تحقيق ذلك في مباحث المنطق، والذي يهمنا هنا أنه على تسليم أن معرفة الله لا تكون إلا بالبرهان الإني الخسيس، إلا أن ذلك لا يستلزم أن معرفتنا بالمسائل الإلهية ظنية احتمالية.

18 وهذا الكلام إنما يتم لو كانت هناك علل وسيطة بين النفس الناطقة وواجب الوجود، ووجود هذه الوسائط محل شبهة، بل البراهين أقرب إلى نفيها كما سيظهر لك.

(وأنّ إِلى ربِّك الْمُنْتهى) وقال: (ألا إِلى اللهِّ تصِيرُ الْأُمُورُ) وقال: (هُو الْأوّلُ والْآخِرُ) فالحق هو الأول عند النزول من الحق إل الخلق، والآخر عند الصعود من الخلق إلى الحق، ولما كانت درجات الوسائط كثيرة، ومراتبها خفية عن العقول البشرية، وكانت أحوال تلك الوسائط مختلفة ومراتب أضوائها وقهرها وقوتها مختلفة، وكانت قوة النفس الناطقة البشرية عند الترقي في هذه المراتب ضعيفة، لا جرم بقيت أكثر النفوس البشرية في درجة من درجات هذه المتوسطات بل نقول: أكثر الخلق بقوا في حضيض عوالم المحسوسات، والشاذ القليل منهم تخلص من عالم الحس، مترقيا عن عالم المحسوسات إلى عالم الخيالات، و القليل من أصحاب الخيالات انتقل إلى عالم المعقولات. ثم في عالم المعقولات مراتب الأرواح المقدسة كثيرة، فلا جرم أكثر العقول الفاضلة لما وصلت إلى عوالم أنوار المعقولات تلاشت وفنيت واضمحلت في أنوار تلك الأرواح المقدسة. إلا من أيّد بقوة قاهرة، ونفس إلهية تترقى من زنجبيل المريخ إلى سلسبيل المشتري ومنه إلى كافور زحل ثم استعلى على الكل وترقى على الكل ووصل الى الحضرة المقدسة، عن لواحق عالم الإمكان وغيار الحدوث، واستسعد بقوله: (وسقاهُمْ ربُّهُمْ شراباً طهُوراً) أي ذلك الشراب الطهور، يطهره عن علائق الإمكان والحدوث، ويجليه على عتبة الوجوب بالذات. وإذا عرفت ذلك ظهر أن القليل من الأرواح البشرية يستسعد لقبول ذرة من ذرات أنوار عالم الجلال. وهذه تلويحات وتنبيهات ذكرناها في مقدمة هذا العلم، ليعلم الإنسان أن القليل من مباحث هذه المعالم الشريفة كثير كثير بالنسبة إلى الأرواح. ولذلك قال في الكتاب الإلهي حكاية عن الحق سبحانه أن قال (وقلِيلٌ مِنْ عِبادِي الشّكُورُ) وقال

حكاية عن إبليس: ولا تَجِدُ أَكْثرهُمْ شاكِرِين. ولنكتف بهذا القدر من البيان، في هذا المقام فإنه بحر لا ساحل له.[19]

---

[19] وهذا الوجه لا يدل إلا على أن معرفة الحقائق الإلهية والأسرار القدسية أمر شاق وخاصّ بفئة قليلة جدّا من الناس _أسأل الله أن أكون وإياك منهم_ ولا يدل كما سبق البيان على ضعف الادراك العقلي وعجزه التام على الاطلاع على شيء من الأسرار الإلهية.

ولنا وجوه أخرى في تزكية هذا الطرح:

1. إن الباحث في هذا العلم إذا نظر إلى حاله، لوجد نفسه متقلب الآراء، لا يكاد يثبت على اعتقاد إلا نادرا، بل قد يعتقد بصحة مسألة يقينا لسنوات، ثم يزول مع الوقت لعروض أبسط شبهة، والحدس القوي يدل أن أكثر الثابتين على آرائهم في هذا العلم، هم إما من أهل الكشف جعلنا الله وإياك منهم أو مقلدة أبعدني الله وإياك عنهم وإن كان لبعضهم نوع اشتغال بالمعقولات، وهذا إن دل على شيء، فإنه يدل على أن الغاية التي يجب أن تكون للإنسان في بحثه الإلهي هي مقاربة نور الحقيقة والترجيح بين الاحتمالات الواردة عقلا، واختيار أقربها إلى الثبوت والصحة بواسطة هذه الأدلة والقياسات المذكورة على طول هذا الكتاب التي سنناقش معظمها إن شاء الله، فهذه القياسات إذن في مرتبة القرائن التي تساعد في الترجيح، لا في مرتبة البراهين الكاشفة لنور الحقائق، ومن لوازم الالتزام بهذه المقالة أمور عظيمة، منها عدم وجود معنى لإفحام الخصم بالحجة والبرهان، بل أقصى ما يمكن إثباته هو صرامة المخالف في البحث عن الحقيقة لا أكثر.
2. إن أكثر معلوماتنا عبارة عن تصورات وتصديقات، والتصديقات متوقفة على التصورات، فإن سلامة التصديق كما لا يخفى تتوقف على سلامة التصور، فإذا تبين هذا، فاعلم أن أكثر التصورات المستخدمة في هذا العلم غامضة مبهمة، وكمثال على ذلك تصورنا لمعنى

الوجود، فإن الواحد فينا إن تصور معنى الوجود في آنين مختلفين، فربما يكون ما يظهر له في الآن الثاني من معنى الوجود أوضح مما يظهر له من معنى الوجود في الآن الأول، والوجدان شاهد على ذلك، وربما يكون هذا الإبهام هو السبب في اختلاف الناس في الوجود وفي كونه مثلا مشتركا لفظيا او معنويا أو في كونه نفس حقيقة الله أو زائدا على حقيقته، وإذا كان هذا هو الحال في تصورنا للوجود الذي هو بالاتفاق أجلى المفاهيم وأقربها إلى الفطرة والبداهة، فلك أن تنظر إلى التخبط الناتج عن ضعف تصورنا لما هو أخس منه من الماهيات!

3. إن كل مطلع على هذا العلم، يعلم أن اللغات لها دور عظيم وتأثير كبير في إصابة الحق في هذه المسائل، فإن أكثر غلط الناس مثلا بسبب الاشتراك اللفظي، وكمثال على ذلك الاشتراك في لفظ (الجبر) فإن هناك من يعرّف الجبر بأن يكون الموجود في حال غير مختارة له، كحال المخلوقات، فالمخلوقات بحسب هذا التعريف مجبورة لأنها لم تختر أن تخلق، والمتأمل في هذا التعريف سيرى أنه يعمّ الله تعالى لأنه تعالى لم يختر وجوده بالاتفاق، فهو مجبور في وجوده بهذا المعنى، وهناك تعريف آخر للجبر الذي هو الفعل على خلاف الإرادة، فإذا كان الفاعل مثلا قصد بإرادته إلى الإمساك بكأس ثم وجد يده ترتعش، فهذه الرعشة حركة جبرية لأنها على خلاف الإرادة. ومن تم تجد أكثر الملاحدة يقولون : أنتم أيها المتأهلون تقولون أن الله لم يجبرنا على كل أفعالنا، مع انه خلقنا ولم نختر أن نخلق، فإذن نحن مجبورون في كل شيء، لأن الواحد إذا كان مجبورا في وجوده، فهو مجبور في كل ما يترتب عن وجوده من اختيارات سليمة وفاسدة، وإذا كان الامر كذلك فلا شك أن استدلالاتكم التي بها علمتم كوننا غير مجبورين في بعض الأحيان، هي في حقيقة الأمر استدلالات فاسدة، فيزيد في كفره وإلحاده، بسبب جهله أن الجبر الذي ننفي أن يكون مطلقا، هو الجبر بمعنى الثاني، أي الجبر بمعنى الفعل على خلاف الإرادة، فإنا نعلم بالضرورة والوجدان أن بعض افعالنا تتم على وفق إرادتنا، وأن هذه الأفعال هي التي قيل

أنها مناط التكليف، ومن تم فلسنا مجبورين فيها بالمعنى الثاني، فانظر كيف سببت أزمة اللغة وأزمة الاشتراك اللغوي ضلال هذا الشخص وكثير من الناس والباحثين في هذه المسألة، وربما تكون أنت أيها القارئ قد احترت يوما في مسألة الجبر هذه وطرحت نفس هذا السؤال الذي طرحه هذا الملحد ولم تجد إجابة له، لأن اللغة كانت حاجزا بينك وبين التصور الصحيح للمسألة، ومن الأمثلة الأخرى على ما للغات من آثار سلبية في هذه البحوث، أن ألفاظ اللغة قد لا تفيدك تمييزا بين المفهوم والمصداق، فلما نقول مثلا (الوجود مشترك معنوي) فقد يتوهم البعض أن الحكم هنا على المصداق، بحيث يكون الوجود حقيقة خارجية معنوية مشتركة بين الله وغيره من الموجودات، فيتهم القائل بهذا الكلام أنه مشبه وليس كذلك، بل المقصود ان (مفهوم الوجود) الذهني هو المشترك المعنوي بين كل حصصه الذهنية وليس (مصداق الوجود) هو المشترك بين الموجودات. فإذا تمهد ذلك، فالاستقراء يدل على أن حاجز اللغة حاجز عظيم يعجز أكثر الناس عن مجاوزته، بل نحن كالمسجونين بالنسبة للغات، فكيف نزعم إدراكا تاما لنور الحقائق؟ وهناك من يقول أن العقل الإنساني مسجون بقوالب خاصة بالزمان والمكان تجعله غير قادر على التعامل مع المجردات كما نسب إلى بعض الفلاسفة الغربيين، واستشكالاتهم بخصوص قدرة العقل على معرفة الحقائق الإلهية جديرة بالتأمل.

وبالجملة، فإن إدراك الحق في المسائل الإلهية صعب مع عدم استحالته، وإيراد هذه الوجوه التي بالغنا في استقصائها وإيضاحها وتنبيهك إليها، كان من أجل لفت الانتباه إلى حقيقة وجدانية، التي هي أن وجودك ووجود إدراكاتك الحسية منها والعقلية، وجود ضعيف، ومن تم هذا العجز والفقر عن إدراك أكثر الحق والتخبط بين الآراء المتخالفة المتضاربة، ومن تم وجوب التواضع والاقرار بجهلنا والاعتذار للناس على قدر المستطاع، وأن نتعاون على مقاربة الحق بدل محاكمة الناس بسبب آرائهم واعتقاداتهم. والشكر واجب للمصنف أن بدأ كتابه بهذا الفصل، فإن في هذا التأليف نفسا

برهانيا وجدليا فريدا، والمطلع عليه قد يغتر بعد الإحاطة بكل هذه الفرائد والنفائس، فيظن الواحد في نفسه انه أدرك الغاية وهو لم يدرك إلا القليل والقليل. ولعلك حزينٌ الآن إذ ما معنى تقديم هذه التشكيكات في قدراتنا العقلية مع أننا بصدد دراسة كتاب يبحث في مسائل الإلهيات بالطرق العقلية؟ وهل هذا إلا طعن في كل الكلام الذي سيقال؟ قلت: ليس ذاك، فإنما الغرض تنبيهك أن طريق الإحاطة بالأسرار الإلهية بهذه الطرق صعب، وأن الإنسان يجب أن يكون له طول نفس وصبر واجتهاد في محاولة إصابة الحق، ولا شك أنك في هذه اللحظة أحوج إلى معرفة ما قد يجعلك مطمئنا إلى جدوى الطرق العقلية مما قد يجعلك متشككا في فائدتها وأهميتها، فلنذكر أمورا تفيد ذلك:

1. إن الإنسان مع طول اشتغاله بالاستدلال والنظر، تحصل له ملكة عقلية تجعله يعلم بالعلم الضروري قدرته على تقييم الأفكار ومعتقدات الناس، حتى إذا أراد الناس تقييم اعتقاد ما رجعوا إلى هذا المشتغل بالعلوم العقلية لما علموا منه من دقة نظره وانتباهه إلى ما قد يغفل عنه أغلب الناس، وإذا اتضح ذلك، فإن العقل الصريح يحكم أن المسؤول خير من السائل. والقادر خير من العاجز، فإذن لو لم يكن للعلوم العقلية فائدة إلا أن يكون الانسان أقدر من غيره على تمييز المعتقدات الحقة من الفاسدة، لكانت هذه الفائدة كافية في تحريك الهمم إلى تحصيل هذه العلومِ.

2. إن العاقل لا يتردد في الحكم بأن الصناعة الفلسفية الإلهية أشرف الصناعات لما سبق في بيان شرف هذا العلم، كما لا يتردد أن المشتغل في هذه الصناعة في آخر عمره يكون بحال ما أعلم وأكثر إحاطة بالحقائق من حاله وهو شابّ صغير، وهذا يدل على أن الاشتغال بهذا العلم الشريف يفيد مع مرور السنوات حصول نوع كمال للمشتغل به، لم يكن متحصلا من قبل، وهذا يدل على أن لهذا العلم فائدة وليس مجرد تخبط محض بين الآراء والمقالات وهو المطلوب.

3. أن الاستقراء يدل على أن كل مشتغل بهذه الصناعة، وإن كان كثيرا التخبط في سنوات الشباب، إلا أنه في مرحلة ما من عمره، يستقر على اعتقادات جوهرية معينة ثابتة غير متغيرة، وهذه الحالة تحصل للفيلسوف الإلهي بعد توجيه النظر إلى نفس المسألة عشرات وعشرات المرات من زوايا وجهات مختلفة، حتى يكاد يحصل ما يشبه العلم الضروري بصحة بعض المسائل والمعتقدات بالنسبة له هو. فتغيير الآراء بحسب ما أطلعنا عليه من أحوال الناس ليس دائميا في الاعتقادات الجوهرية المصيرية.

4. أن الله رزق العباد فطرة وقلبا ووجدانا يستفتيه ويرجع إليه، فإذا قال لك أحد المناطقة المفهوم إما أن يكون كليّا بحيث لا يمنع نفس تصوره من إمكان وقوع الشركة فيه أو جزئيا بحيث يمنع نفس تصوره إمكان وقوع الشركة، فإنك إن رجعت إلى وجدانك، وجدت الأمر كما شُرِحَ لك، فيحصل لك يقين وابتهاج، وهذه الضابطة ضرورية في المباحث المعرفية التي هي أساس المباحث الوجودية والتي هي مرتبطة بها أشد الارتباط، فإن التيقن من سلامة نظرية المعرفة بالوجدان، يجعل الإنسان له نوع ثقة في أحكامه الوجوديّةِ.

5. من الضوابط والأمور التي تجعل الفيلسوف الإلهي واثقا في أحكامه الوجوديّة، أنه إن ادعى دليلا على وجود أمر أو على عدم أمر، فإن ذلك يستلزم ادعاءه لأمرين آخرين: الأول عدم إمكان إفساد هذا الدليل بطريق من طرق الفكر، وعدم إمكان الاتيان بدليل على نقيض ما أثبته دليله هو، فالذي يدعي وجود الله بدليل مثلا، يدعي مع ذلك عدم إمكان إفساد الدليل، ويدعي مع ذلك عدم إمكان الاتيان بدليل يدل على عدم وجود الله، فتكون دعواه قابلة للتنقيد وهذا دليل على علمية مسائل هذا العلم لا كما يدعي البعض أن مسائل العلم الإلهي غير قابلة لذلك، نعم هي غير قابلة للتفنيد بالدليل التجريبي، لكن يمكن تفنيدها بالأدلة والمعارضات العقلية، وليس هناك سبب يجعلنا نقيد ضابطة قابلية التفنيد

بالمشاهدات الحسية والتجريبية بل إذا كانت هناك معارضة قوية متينة على دليلٍ للفيلسوف الإلهي، فإن هذا الأخير لقوة ملكته العقلية، يستطيع تمييز المعارضة القوية من الفاسدة إن تجرد للحق، أما إذا اطلع الفيلسوف المتأله على المحاولات الفاشلة للملاحدة في إفساد دليله بالطرق العقلية أو اطلع على المحاولات الفاشلة لهم في محاولة إثبات عدم وجود الله، ورأى من كلام العقلاء ما يؤيد دليله وما يبطل دعاوى منتقديه، حصل له نوع ثقة واطمئنان بقوة المسلك الذي اختاره، بل نفس الفيلسوف قد يتجرد مع نفسه ويحاول إقامة الأدلة والبراهين على نقيض ما قاده إليه الدليل ولا يقدر مع كل ما يملكه من جبلة منطقية، فهذا كله دليل على صلابة المعتقد. فإن كان صمود النظرية النسبية أمام كل محاولات الإفساد دليلا على صلابتها، فلماذا لا يكون في صمود الأدلة العقلية على المسائل الإلهية أمام كثرة محاولات الملاحدة وغيرهم دليلا على قوتها وصلابتها؟

6. الاتساق: في أغلب الأحيان يرى الفيلسوف الإلهي أن هناك العديد من الأدلة على نفس المطلب، وهذه أمارة على اتساق معتقداته مع الطرق العقلية، وعدم تعارض الأدلة، وهذا التطابق التام بين المعتقد وبين هذه الطرق الكثيرة المتكاثرة يورث اطمئنانا على سلامة الاعتقاد وخير دليل على ذلك اعتقاد وجود الله سبحانه وتعالى فستقف في هذا الكتاب على كثرة غير مسبوقة من الأدلة على وجوده سبحانه وتعالى.

7. القدرة على التنبؤ: إن الإنسان إذا اتخذ ثبات العادات والقوانين الكونية كمسلمات، ثم أخذ يستخدم الطرق العقلية في العلوم الطبيعية، وأخذ يتنبأ بوجود موجودات مثلا بناء على تفسير منطقي لظاهرة ما وفق القوانين الكونية المعروفة، فإن مطابقة تنبؤه ذاك للواقع الخارجي دليل على قوة تلك الطرق ومدى إفادتها للمطلوب، وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق بين المسائل الإلهية والمسائل الطبيعية إلا أن النتيجة في الطبيعيات يمكن أن تكون

3. في أن تحصيل هذه المعارف المقدسة. هل الطريق إليه واحد، أم أكثر من واحد؟

اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر: أن الطريق إليه من وجهين:[20]

أحدهما: طريق أصحاب النظر والاستدلال

والثاني: طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة.

أما الطريق الأول، وهو طريق الحكماء الإلهيين:

فهو الاستدلال بأحوال الممكنات على اثبات موجود واجب الوجود لذاته، وذلك لأنه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسات ممكنة ومحدثة، وثبت أن الممكن محتاج إلى المرجح، وثبت أن المحدث محتاج إلى المحدث، وثبت أن التسلسل والدور محالان، فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات إلى موجود قديم أزلي واجب الوجود لذاته. واعلم أن الشيخ الرئيس أبا علي بن

محسوسة دون الإلهيات، فهل نشك في جدوى الطرق العقلية في الإلهيات فقط لعدم إمكان اختبار النتيجة فيها ؟

والحاصل أن الكمال الذي يكون للطرق العقلية على اعتقاد الإنسان مما لا ينبغي الشك فيه، نعم هناك موانع وحجب تمنع في كثير من الأحيان حصول هذا الاكتمال والفائدة، ومن أجل ذلك كانت هذه الحياة، فدور الإنسان أن يتخلص من هذه الحجب والموانع بقدر طاقته حتى تحصل له نوع معرفة بالأسرار الإلهية.

20 الحصر عقلي وليس استقرائيا كما يمكن أن يتوهم، فإن الحقائق الإلهية المتميزة للنفس الناطقة، إما أن تكون مسبوقة بتوجه وقصد إلى النظر أو لا تكون، فإن كانت مسبوقة بالتوجه والقصد إلى النظر، فهو الطريق الأول، وإن لم تكن فهو الطريق الثاني.

سينا ذكر في كتاب الإشارات: أن هاهنا طريقا يدل على إثبات واجب الوجود لذاته، بحسب اعتبار حال الوجود من حيث إنه وجود. قال: «ولا حاجة فيه إلى اعتبار حال وجود غيره فإنا نقول لا شك أن في الوجود موجودا. فنقول ذلك الموجود إن كان واجبا لذاته فهو المقصود، وإن كان ممكنا لذاته فلا بد له من الواجب لذاته فثبت أن اعتبار حال الموجود من حيث إنه موجود، يشهد بوجود موجود، هو واجب الوجود لذاته» فهذا ما قاله ثم رجح هذا الطريق على الطريق الذي يستدل فيه بإمكان ما سواه على وجوده.

واعلم ان البحث المستقصي يدل على أن هذا الكلام ليس بقوي وذلك لأنا إذا قلنا: الموجود إما واجب لذاته، أو ممكن لذاته، فإن كان ممكنا لذاته، امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا لمرجح، فهذا استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب، فثبت أنه لا سبيل إلى إثبات واجب الوجود إلا بهذه المقدمة.[21] وأيضا: فهب أن الطريق الذي ذكره يدل على إثبات واجب

[21] يقصد المصنف أنه لا يمكن الاستدلال على وجود الواجب بالطرق العقلية، دون التسليم بوجود الممكنات. فليس هناك فرق إذا نظرت واقعا إلى وجود الممكنات في الخارج وجعلتها أمارة على وجود الواجب، وبين إذا نظرت إلى نفس الوجود وفرضت أنه إما واجب أو ممكن، ثم بينت أن فرض الإمكان يقود لا محالة إلى إثبات واجب الوجود، لا فرق بين المقامين إذن بحسب المصنف.

وفي الحقيقة هناك فرق بين المقامين قد يكون خفيا، فإن التسليم بوجود الممكنات فرضا بحسب طريقة رئيس الصناعة يغنينا عن تكلف الدليل لإثبات وجود الممكنات واقعا، إذ لإثبات وجود الممكنات واقعا لا بد لنا من دليل على إمكان هذه المحسوسات، اللهم إلا أن يقال أن كون المحسوسات ممكنة بدهي، وهي مقدمة ينازع فيها بعض عقلاء الملاحدة، ومن تم تعددت الأدلة من أجل اثبات إمكان المحسوسات، فمنهم من سلك طريق الحدوث لإثبات إمكان هذه

الوجود لذاته، إلا أنه يبقى الشك في أن ذلك الموجود الواجب لذاته، هل هو هذه الأجسام أو غيرها؟ فما لم يقم البرهان على أن هذه الأجسام ممكنة لذواتها، لم يقدر على الحكم باحتياجها في وجودها إلى المؤثر والمرجح.[22]

المحسوسات، فجعلوا الحدوث أمارة على الإمكان، ومنهم من سلك طريق إمكان الصفات، فجعلوا إمكان صفات المحسوسات أمارة على إمكان ذواتها وغيرها من الطرق التي ستستقصى بالتفصيل. ومهما كان هذا الطريق، فلا بد لإثبات إمكان المحسوسات من تكلف الدليل على ذلك، أما طريقة الشيخ الرئيس فهي لا تحتاج إلى إثبات الوجود الواقعي للممكنات، حتى تحتاج إلى دليل لإثبات إمكانها، بل الذي يُحتاج إليه في هذا الطريق أن يفرض العقل للممكنات وجودا، يستلزم بحسب الفرض احتياجها إلى الواجب، ومن تم كانت طريقة رئيس الصناعة أقوى وأكمل.

وهناك طريق آخر زائد على طريق الشيخ الرئيس وهو النظر في نفس حقيقة الوجود والحكم بأنها واجبة وأنها هي واجب الوجود، لأنها تأبى عن العدم بذاتها بدون الحاجة إلى النظر في الممكنات واقعا أو فرضا، فالحصر في كلام المصنف ليس بعقلي إذن، ومما يؤسف عليه أن هذا الكتاب الموسوعي ليس في مجموعه إلا تفصيلا.

22 قوله: (إلا أنه يبقى الشك في أن ذلك الموجود الواجب لذاته، هل هو هذه الأجسام أو غيرها؟ فما لم يقم البرهان على أن هذه الأجسام ممكنة لذواتها، لم يقدر على الحكم باحتياجها في وجودها إلى المؤثر والمرجح) قلتُ: لا يخفى أن الاستدلال على أن هذه الأجسام ليست هي واجب الوجود، لا يستلزم بالضرورة نفي كون الواجب تعالى جسما، اللهم إلا إن جئنا بدليل على أن الجسمية تنافي وجوب الوجود، كأن نقول مثلا لو كان واجب الوجود جسما لكان محتاجا إلى الأبعاد في وجوده، وذلك يناقض غناه اللازم لوجوب وجوده، وأنت إذا تأملت، ستلاحظ أننا لم نحتج أصلا إلى النظر في المحسوسات الممكنة لنثبت امتناع أن يكون واجب الوجودِ جسما، بل كان النظر في نفس واجب

فيثبت بما ذكرنا: أن معرفة واجب الوجود لذاته، لا تحصل إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات، فإنا إذا بينا أنها ممكنة لذواتها، ثم بينا أن الممكن لذاته لا بدّ له من المرجح، ثم بينا أن التسلسل والدور باطلان، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب الوجود لذاته. فهذا حاصل الكلام في الاستدلال بوجود غير الله على وجود الله تعالى.

وأما الطريق الثاني، وهو طريق أصحاب الرياضة:

فهو طريق عجيب أكيد قاهر فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده، ولسان روحه على ذكر الله، وقع في قلبه نور وضوء وحالة قاهرة وقوة عالية. ويتجلى لجوهر النفس أنوار عالية علوية وأسرار إلهية، وهي مقامات ما لم يصل الإنسان إليها، لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل، وأنا أنبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها، ليصير ذلك التنبيه سببا للاحتراز عن الأغلاط الواقعة فيها.

فالمقام الأول من المقامات المعتبرة في هذا الباب: إنه قد ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية، مختلفة بالماهية والجوهر. فبعضها مشرقة إلهية علوية، وبعضها ظلمانية كدورية سفلية. وقد بالغنا في تقرير هذه المعاني في كتاب «النفس». وإذا ثبت هذا، فنقول: إن في النفوس ما يكون في أصل الجوهر، والماهية: نفسا إلهية قابلة إلى حضرة القدس، كثيرة الحب لها، متوغلة في درجات معرفتها. ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الأحوال إلا أنها تكون ضعيفة، ومنها نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الإلهية، والنوازع الروحانية، غريقة في بحر

الوجود وكيف أن الجسمية تنافي حقيقته، دون الحاجة إلى تكلف الدليل على نفي وجوب وجود هذه المحسوسات. فظهر أن الإشكالات التي جاء بها المصنف على طريق رئيس الصناعة ليست بتامة.

الهوى، وظلمات عالم الحس والخيال. ولأجل المبالغة في إيضاح هذه المعاني أضرب له مثلا فأقول: إن جبال العالم وتلاله على قسمين: منها ما يتولد فيه شيء من المعادن، ومنها ما لا يكون كذلك.

والاستقراء يدل على أن الجبال الخالية عن المعادن أكثر بكثير من الجبال التي تتولد فيها المعادن. ثم نقول: الجبال التي تتولد فيها المعادن، منها ما يتولد فيه المعدنيات الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح. ومنها ما يتولد فيها المعدنيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت، وغيرها. ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة، أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها هذه الخسيسة. ثم نقول: هذه الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة، وهي الأجساد السبعة الذاتية، نرى أن كل ما كان منها أخس، كانت معادنها أكثر، وكل ما كان أشرف كانت معادنها أقل وذلك لأن الاستقراء يشهد بأن معادن الحديد والنحاس والرصاص والأبوت أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة، ثم نقول أن معادن الذهب والفضة أيضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها إلى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منه ذهب قليل، ومنها ما لا يكون كذلك، بل العمل القليل السهل قد يوصل إلى وجدان المال الكثير، وبين هذين الطرفين أوساط متباينة الدرجات في القلة والكثرة، ثم لا يزال يزداد الخير والكمال، حتى أنه ربما انتهى الأمر إلى جبل يجد الانسان فيه غارا مملوءا من الذهب والفضة. إذا عرفت هذه المراتب ظهر عندك: أن مثل هذا الجبل المشتمل على مثل هذا الغاز. يكون نادرا جدا ولا ينفق الوصول إليه ولا الفوز به إلا في الأدوار المتباعدة جدا وإذا عرفت هذا فنقول: لتكن الأرواح البشرية جارية مجرى الجبال والتلال، ولتكن أنوار معرفة الله، ومحبته جارية مجرى الذهب الإبريز الخالص، وكما أن أكثر جبال الدنيا وتلالها خالية عن

المعادن، فكذلك أرواح أكثر الخلق خالية عن الميل إلى عالم الروحانيات، ثم إن هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدانية فإنه يقل انتفاعه بها، كما أن الجبل الخالي عن المعدن لو أتعب الإنسان نفسه في علاجه فإنه لا يجد فيه شيئا البتة.

وأما القسم الثاني: وهو الأرواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما أن الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة، فبعضها يحتاج فيه إلى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل، فكذلك هذا القسم من الأرواح منها ما يحتاج إلى الرياضة الشديدة الكثيرة، ليحصل له القدر القليل من هذه المكاشفات، ومنها ما لا يكون كذلك، بل العمل القليل يوصله الى الفوز بالنعم العظيمة.

وكما أن مراتب الجبال المشتملة على المعادن مختلفة في القلة والكثرة، اختلافا لا يمكن ضبطه، فكذلك مراتب درجات الأرواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة والكثرة، اختلافا لا يمكن ضبطه، وكما أنه لا يبعد أن يوجد في النوادر جبل مشتمل على غار مملوء من الذهب، فكذلك لا يمتنع أن يوجد في الاعصار المتباعدة إنسان يكون غار روحه، مملوءا من أنوار جلال الله.

وإذا وقفت على هذا المثال، عرفت أنه ليس كل من خاض في الرياضة، وإن كانت على أصعب الوجوه، وجب أن يصل إلى شيء.

وأيضا فليس كل من وصل إلى شيء، فقد وصل إلى الغاية، بل الغاية في هذا الطريق ممتنعة، فكما أنه لا نهاية لجلال الله، ولعلو كبريائه، فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا الباب.

فليكن هذا المثال نصب عينيك، وقائما عند خيالك، لئلا تغتر، فتظن أن كل من سلك وصل، وكل من طلب وجد، ونقول: لا ننكر أن لتلك الرياضات آثارا من بعض الوجوه، فإن للمواظب على العمل أثرا من بعض الوجوه. إلا أنه من الظاهر أنه ليس التكحل في العينين

كالكحل. ونعم ما قاله حكيم الشعراء: "يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل" وقال أرسطوطاليس: «من أراد أن يشرع في طلب هذه المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى» والمراد منه أن يبالغ الإنسان في تجريد عقله من علائق الحس والوهم والخيال. هذا ما في هذا المقام.

وأما المقام الثاني:

فهو أن حاصل هذا الطريق: إخلاء القلب عن ذكر غير الله. فإن جوهر النفس، كأنها بالجبلة الأصلية والغريزة الفطرية، عاشقة على حضرة جلال الله، إلا أنها لما تعلقت بهذا البدن واشتغلت بهذه اللذات الجسدانية والطيبات الخسيسة صار استغراقها في هذا الجانب، مانعا لها من الانجذاب الى الوطن الأصلي، والمركز الذاتي، فإذا بالغ الإنسان في إزالة هذه العوارض، بقيت جوهرة النفس مع لوازمها الأصلية، وارتفع الغبار الحاجب، والغطاء المانع. فحينئذ يظهر فيه نور جلال الله. فليجتهد الانسان في هذا الباب بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على ذرة من أنوار ذلك العلم، فإنه إذا حصلت تلك السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج، ويصير ذلك من أعظم الجواذب له إلى الانصراف إليه والإقبال عليه.

وأما المقام الثالث من المقامات المعتبرة في هذا الباب: أن صاحب الرياضة، إن كان خاليا عن طريق النظر والاستدلال، فربما لاحت له في درجات الرياضات، مكاشفات قوية وأحوال عالية قاهرة، يتيقن بها أنها أحوال نهايات المكاشفات، وغايات الدرجات، ويصير ذلك عائقا له عن الوصول إلى المطلوب، أما إذا كان قد مارس طريقة النظر والاستدلال، وميز مقام ما يمتنع عن مقام ما لا يمتنع، كان آمنا من هذه المغالطة، ولو اتفق لإنسان كان كاملا في طريقة الاستدلال الفكري، ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة، وكانت نفسه في مبدأ

الفطرة، عظيمة المناسبة، لهذه الأحوال، كان ذلك الإنسان واصلا في هذه المدارج والمعارج إلى أقصى الغايات ونقل عن أرسطوطاليس، أنه قال: «كنت أشرب فلا أروى. فلما شربت من هذا البحر، رويت ريا لا ظمأ بعده». وهذه الأحوال لا يشرحها المقال، ولا يصل إليها الكلام، ومن لم يذق لم يعرف، ومن لم يشاهد لم يصدق. والله أعلم بالمغيبات.[23]

---

23 نحن لم نعرف ولم نذق، فلا نعطي لأنفسنا الحق في الحكم على هذا الطريق بشيء نفيا أو إثباتا، لكن ما يجب التنبيه عليه أن العلوم المستفادة بهذا الطريق وإن وصلت إلى أقصى درجات الضرورة والبداهة، فذلك لا يعني الاستغناء عن القواعد العقلية إجمالا، فالإنسان يحتاج إلى القواعد العقلية حتى في التبين من صدق أقوى البديهيات، كبداهة وجود نفسه إذ بالقواعد العقلية مثلا يعلم الإنسان أنه سيتناقض لو أنه أنكر وجود نفسه، كذلك لا بد من الانتباه إلى القواعد العقلية ولو بشكل مجمل، من أجل الوقوف على حجية تلك الإدراكات والمكاشفات.

وبهذا نكون قد فرغنا من التعليق على هذه المقدمة في انتظار التعليق على شيءٍ من أجزاء الكتاب في قادم الأيام، بل نسأل الله تعالى أن يوفقنا إلى إنجاز موسوعة كلامية تناقش أدلة هذا الكتاب في قادم السنوات إن شاء الله، والشكر الجزيل للحبيب الفاضل الأخ إبراهيم العلوي المدغري على المساعدة في إخراج هذه المسودة، التي نهديها لكل المقبلين على تعلم العلوم العقلية.

تم الفراغ من تحرير هذه الكلمات يوم الأحد 24/ 04/ 2016 في الدار البيضاء، المغرب.

حمزة ادجيلي